

Michał Buchowski

Instytut Antropologii i Etnologii

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

e-mail: michal.buchowski@amu.edu.pl

ORCID: 0000-0002-1025-5854

HOMOLOGIA GRANIC SPOŁECZNYCH I PRZESTRZENNYCH^{1 2}

Homology of social and spatial borders

Streszczenie. Granice z natury tworzą różnice między grupami lub systemami. Wyznaczanie granic prowadzi do strukturyzacji przestrzeni i podziału między tym, co „wewnątrz”, a tym, co „na zewnątrz” państwa narodowego, grup społecznych, organizacji i okresów historycznych. Specyficzne cechy i wzorce danego systemu odróżniają go od tych znajdujących się poza nim. Praktyki związane z tworzeniem granic wytwarzają i definiują znaczenia, utrzymują wewnętrzny ład i ustanawiają hierarchię między wyróżnianymi skategoryzowanymi jednostkami. Próby zacierania granic – w mniemaniu ich obrońców – zagrażają stabilności systemu.

¹ Praca powstała w wyniku realizacji projektu badawczego „Alienowanie i ‘urasawianie’ Romów i muzułmanów w państwie narodowym” o numerze 2020/37/B/HS3/01675 finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki.

² Jest to rozbudowana i dostosowana do reguł sztuki pisarskiej wersja referatu, który jak zaproszony mówca kluczowy wygłosiłem w czasie I Kongresu Badaczy i Badaczek Granicy i Pograniczy, który odbywał się w dn. 16-18 września 2024 roku we Wrocławiu i Opolu. Dziękuję organizatorom za zaproszenie.

Granice są z reguły nienaturalne i wymagają symbolicznego oznaczenia. W interakcjach społecznych służą tworzeniu i podtrzymywaniu rozróżnień między arbitralnie ustanawianymi, wynikających z opartych na władzy relacji społeczno-kulturowych, grupami (etnicznymi, religijnymi, językowymi, społecznymi). Znaki władzy, takie jak mury, ogrodzenia, bramy, punkty kontrolne, flagi, znaki i tablice informacyjne, wyznaczają granice przestrzenne. Te artefakty graniczne i społeczne praktyki demarkacji przestrzennej wzmacniają się nawzajem, a także wzmacniają kreślone granice społeczne.

Heterotopiczne połączenie rzeczywistych i wyobrażonych granic może wywoływać silną potrzebę ochrony wewnętrznej przestrzeni i porządku przed widzianymi jako zagrożenie wpływami zewnętrznymi. Ich obraz jest wytwarzany w dyskursach społecznych. Rezultatem mogą być politycznie motywowane działania ksenofobiczne mające na celu zapobieżenie imigracji osób postrzeganych jako „obcy”. Te często pobudzone i manipulowane obawy, przejawiają się między innymi w rygorystycznych politykach granicznych, czego dobitnym przykładem jest pilnie strzeżona granica polsko-białoruska, która jest uwidacznianiem powiązania granic społecznych i przestrzennych.

Słowa kluczowe: granice; ksenofobia; nacjonalizm; kreowanie Innego

Abstract. Borders naturally create distinctions between groups or systems. Drawing boundaries helps organize space and separate what is “inside” from what is “outside” the nation-state, social groups, organizations, and historical eras. Each system’s unique traits and patterns set it apart from what lies outside it. Boundary-related practices generate and shape meanings, uphold internal order, and establish a hierarchy among categorized entities. Attempts to blur boundaries, in the opinion of their defenders, threaten the system’s stability. Borders are usually unnatural and require symbolic marking. In social interactions, they serve to create and maintain distinctions between arbitrarily established groups (ethnic, religious, linguistic, social) resulting from power-based socio-cultural relations. Signs of power, such as walls, fences, gates, checkpoints, flags, signs, and information boards, mark spatial boundaries. These boundary artifacts and spatial demarcation practices reinforce each other and the social boundaries they delineate.

The heterotopic combination of real and imagined borders can trigger a strong need to protect internal space and order from external influences perceived as threats. Their image is shaped by social discourse. The result can be stimulated by politically xenophobic actions aimed at preventing the immigration of people perceived as “foreigners.” These often stimulate and manipulate fears, manifesting themselves, among other things, in strict border policies, a striking example of which is the heavily guarded Polish-Belarusian border, which highlights the connection between social and spatial borders.

Keywords: borders; xenophobia; nationalism; making the Other

Słowo wstępne

Jako antropolog społeczno-kulturowy przedstawię problem granicy z perspektywy tej dyscypliny. Sama nazwa gałęzi nauki wskazuje, że aspekty społeczne i kulturowe są w tym spojrzeniu istotne. Rzecz jasna z szerokiego wachlarza możliwości interpretacji tych aspektów rozwijam poniżej sposób wyłaniający się z tradycji zainteresowania granicami, które pomagają w zrozumieniu interesujących mnie zjawisk zachodzących dziś w Polsce i w regionie. W ogólnym sensie sięgam do inspiracji strukturalistycznych, teorii hegemonii kulturowej Antonio Gramsciego, teorii dyskursu Michela Foucaulta, teorii praktyki Pierre’a Bourdieu, a nade wszystko Frederika Bartha. Jednocześnie czerpię z ustaleń dotyczących „kreowania Innego” i roli jaką w tym procesie odgrywa nacjonalizm. Mam nadzieję, że uda mi się pokazać korelację, jeśli nie homologię, zachodzącą między symbolicznie wytworzonymi granicami narodu, a stawianiem granic fizycznych mających chronić grupę przed skażeniem obcością i dezintegracją.

Problem przedstawię w kilku krokach. Zacznę od pewnych głębokich genealogii intelektualnych antropologicznego stawiania problemu granicy; jakkolwiek mogą one brzmieć banalnie dla etnologów, to jednak – jako że zwracam się do wielodyscyplinarnego grona i dla pewnej spójności wywodu – pozwolę sobie na ich przytoczenie. Następnie przejdę do

wskazania pewnych bardziej współczesnych i zarazem inspirujących dla idei przedstawianych w tym tekście ustaleń badawczych. Kolejnym krokiem będzie przedstawienie zbieżnych mechanizmów tworzenia tak granic państwowych, jak i narodu widzianego okiem nacjonalistów. Na koniec opiszę różne kategorie tzw. Innych, w szczególności Znaczących Innych, oraz Obcych, wytwarzanych w dyskursach publicznych. Czynię to, aby pokazać, jak w obecnej sytuacji w Polsce kategoria Obcych, którzy są jednocześnie Odlegli, Nieobecni i Wrodzy, wpływa nie tylko na ich odrzucenie przez większość polskiego społeczeństwa, ale także na praktyki graniczne władz. Prowadzi to do odpowiedzi na pytanie, dlaczego akurat określone grupy osób postrzeganych jako Obcy są tak kategorycznie odpychane i dyskryminowane? Próba jednoznacznego powiązania zjawisk ksenofobicznego nacjonalizmu oraz zaostrzającego się reżimu granicznego jest głównym celem artykułu. Ambicją jest wyjaśnienie w jaki sposób i dlaczego zachodzi nie eksponowana dotąd wprost w rozważaniach naukowych homologia między symbolicznymi granicami narodu a fizycznymi, widocznymi gołym okiem, namacalnymi granicami państwa³.

Genealogie intelektualne

Nie ma zgodności co do tego, czy zainteresowanie granicami w naukach społecznych i humanistycznych ma długą czy krótką tradycję. Z jednej strony wskazuje się, że już studia uczonych z kręgu „L'Année sociologique” świadczą o zajęciu się wyznaczaniem granic społecznych jako czynności porządkującej uniwersum przedstawień zbiorowych (*représentations collectives*), w ramach której wprowadza się podstawowe kategorie symboliczne i społeczne dzielące zarówno świat wyobrażony, jak i realne działania. To Émile Durkheim uważał, że w świecie

³ Nie oznacza to wcale, że – jak się rzekło – nie ma tradycji badań nad tworzeniem granic grup społecznych czy etnicznych podążających tropem Frederika Bartha. Wystarczy przywołać nazwiska takie, jak Eric Wolf, Anthony P. Cohen, John Cole, Katherine Verdery, a nade wszystko polskiego prekursora tego sposobu myślenia, czyli Józefa Obrębskiego. Sumarycznej, a zrazem celnej i wnoszącej oryginalny wkład do interpretacji tej tradycji dokonał Marcin Lubaś (2013).

społecznym istnieją dwie katagorycznie przeciwstawne sfery *sacrum* i *profanum* (Durkheim 1990). Razem z Marcellem Maussem (Durkheim, Mauss 1973 [1903]) argumentowali, że pierwsze kategorie logiczne były faktycznie pochodnymi podziałów społecznych, te zaś wyrażane były w postaci granic przestrzennych nawet na poziomie układu obozowisk grup plemiennych. Inaczej mówiąc, istnieje *homologia* między światem myślowym i rzeczywistością społeczną, czytelna szczególnie w rytuałach religijnych i praktykach przestrzennych. Tradycja tego typu myślenia długo fascynowała francuskich badaczy i przyniosła wybitne strukturalistyczne dzieła Claude’a Lévi-Straussa (1969) czy Rogera Calloisa (1973). Mniej więcej w tym samym czasie, czyli na początku XX wieku, dyskredytowany przez przedstawicieli szkoły *L’Année sociologique* Arnold van Gennep przedstawił powszechnie dziś znaną koncepcję *rites de passage* (van Gennep 2006), w której obrzędy inicjacyjne przedstawiono jako zestaw trójstopniowych działań symboliczno-rytualnych mających odgraniczać różne statusy społeczne jednostek im poddanych. Przeszczepione na grunt brytyjski koncepcje francuskie były rozwijane przez tak wybitne postacie, jak Mary Douglas (2007), Victor W. Turner (2025) czy Edmund Leach (2010).

Z tej tradycji przyjmuję kilka istotnych, acz z pewnością nienowych, stwierdzeń odnośnie do pojęcia granicy i „praktykowania granicy”. Pierwszym z nich jest myśl, że *granice służą tworzeniu różnic*. Przeciągnięcie linii granicznej oddziela – zarówno w świecie pojęciowym, jak i fizycznym – to, co na zewnątrz od tego, co wewnątrz. Oczywiście takie strukturalistyczne w istocie rozumowanie ma charakter dualny. W świecie fizycznym prowadzić to może do politycznego rozróżnienia na terytorium „nasze” (w kraju) i „obce” (za granicą) lub też, w świecie kulinarnym, na jadalne i niejadalne bądź surowe i gotowane; w wymiarze temporalnym pozwala na odróżnienie czasu przeszłego (np. epoki komunizmu do 1989 roku w Europie Środkowo-Wschodniej) i teraźniejszego/przyszłego (np. epoki neoliberalnego kapitalizmu w tymże regionie); w wymiarze symbolicznym do rozróżnienia na, przykładowo, męskie i żeńskie, czy też dzikie i oswojone. Zarazem praktycznie wszyscy wspomniani badacze dobrze wiedzieli, że binaryzm w czystej postaci jest konstrukcją, która pomija

istnienie nieuniknionego „trzeciego” elementu i klasyfikacja w istocie zawsze przybiera (co najmniej) postać tercjarną (Baumann 2004). W perspektywie przestrzennej, między naszym a obcym terytorium jest strefa graniczna (pogranicze), niekiedy pas ziemi niczyjej; w perspektywie społecznej, istnienie dwóch płci nie oddaje mnogości możliwości w tym zakresie; w perspektywie czasowej, przejście z jednej epoki do drugiej nie oznacza radykalnej nieciągłości, bowiem zawsze mamy do czynienia z ciągłością w zmianie (samo określenie poskomunizmu implikuje, że transformacja ustrojowa opisuje czasy przejścia „od – do”). W perspektywie religijnej, między Augustiańskim *eternitas* (świętym) i *tempus* (doczesnym) jest *aevum*, strefa pośrednia (Buchowski 1993). Można konceptualnie wyznaczyć „liniową” granicę, niemniej niemal natychmiast wytwarza czy powołuje ona do życia strefę pośrednią. To prawda, istnieje motywowana względami praktycznymi i poznawczymi *konieczność* wyznaczania i symboliczno-rytualnego zaznaczania granic. Przywołane *rites de passage* mają symboliczne oddzielać jeden stan społeczny od drugiego, np. panny/kawalera od żony/męża, mężatki/męża od wdowy/wdowca, żywego od martwego. Wszelako w samych obrzędach przejścia pojawia się zawsze stan pośredni, rozgraniczający dwa odmienne stany. W perspektywie czasowej to faza liminalna (Turner 2025), przestrzennej to pogranicze, symboliczno-społecznej to „ni pies, ni wydra” – już nie-A, jeszcze nie-B. Jak pokazywała już XIX-wieczna etnologia, to właśnie strefa pośrednia uznawana jest za nadzwyczajną, wyjątkową, często groźną, budzącą niepokój, co sprawia, iż jest a obwarowana licznymi tabu.

Z tych różnych antropologicznych i socjologicznych koncepcji płynie kilka istotnych, z pewnością nienowych, stwierdzeń odnośnie do pojęcia granicy i „praktykowania granicy”. Pierwszym z nich jest myśl, że granice służą tworzeniu i zaznaczaniu różnic. Przeciągnięcie linii granicznej oddziela – zarówno w świecie pojęciowym, jak i fizycznym – to, co na zewnątrz od tego, co wewnątrz. Oczywiście takie strukturalistyczne rozumowanie ma charakter dualny. W świecie fizycznym prowadzić to może do politycznego rozróżnienia na terytorium „naszego” (w kraju) od „obcego” (za granicą).

Współczesne praktyki (inspiracje) badawcze

Powołuję się na te odległe w czasie refleksje odnoszące się do granicy rozumianej – widać to wyraźnie – w sensie społeczno-symbolicznym, a nie tylko przestrzenno-politycznym po to, aby od razu wskazać na tok prezentowanego wywodu, który odbiega od potocznego i przez długi czas dominującego również w *border studies* postrzegania granicy. Takie „geograficzne” wyobrażenie pogranicza przedstawia je jako „region, który podzielony przez linię graniczną między dwoma państwami” (Wilson, Donnan 2012: 9)⁴. I choć początków współczesnych zainteresowań tak pojmowanymi *granicami przestrzennymi* szuka się zazwyczaj w dziełach Henri Lefebvre’a (1974), to de facto w naukach społecznych zaczęto granice i pogranicza państw problematyzować w terminach ich funkcji regulującej życie państw, społeczeństw i migrujących jednostek dopiero pod koniec lat 80. XX wieku (Donnan, Wilson 2006 ; Wilson, Donnan 2012). Zainicjowały je badania prowadzone w Stanach Zjednoczonych dotyczące granicy amerykańsko-meksykańskiej (Anzaldua 1987; Rosaldo 1989; Kearney 1991; 1995), która od tego czasu stała się wręcz paradygmatyczną granicą, w odniesieniu do której przez lata charakteryzowano inne. To w ramach tych studiów wprowadzono znane dziś powszechnie pojęcia transgraniczności, transnarodowości, kontynentalnych i transkontynentalnych sieci powiązań (Glick Schiller, Basch, Szanton-Blanc 1992; Vertovec 2012). W ostatniej dekadzie XX wieku wskazywano na malejącą rolę państw narodowych w globalizującym się świecie oraz rosnący przepływ towarów, kapitału i ludzi. Wszystkie te zjawiska wynikały

⁴ Wszystkie tłumaczenia z języka angielskiego moje.

Nie oznacza to rzecz jasna, że studia tego typu nie były problematyzowane. „Geografia, na przykład, skupiała się na badaniu przestrzennego wymiaru granic oraz sposobów, w jaki terytorium i środowisko fizyczne współoddziaływują ze społecznymi, gospodarczymi, politycznymi i kulturowymi warunkami narodów i państw” (Wilson, Donnan 2012: 8). Wskazuję jedynie, że problematyzowanie sposobu „istnienia” granicy kładzie nacisk na różne aspekty rzeczowej „granicy”. Podobna uwaga odnosi się do pierwszych badań innych dyscyplin, takich jak socjologia, historia, ekonomia czy nauki polityczne (por. Wilson, Donnan 2012: 4-12).

z przemian wpisanych w neoliberalny kapitalizm⁵. Upadek bloku sowieckiego, a następnie poszerzenie Unii Europejskiej, słowem, włącznie wielu krajów w krwioobieg gospodarki światowej, a ludzi w transnarodowe powiązania, dało tego rodzaju poglądom i badaniom dodatkowy impuls.

Mechanizmy tworzenia i utrzymywania granic grupy a nacjonalizm

Po tym wstępie, którego celem było pokazanie, że *myślenie granicami* ma głębokie antropologiczne korzenie, co wyraża bogata tradycja studiów nie tylko etnologicznych, w których łączono różne aspekty idei granicy i jej aplikowania w życiu codziennym i które przechodziły przez różne fazy, przejdę do – z punktu widzenia mej obecnej argumentacji – wydarzenia zasadniczego w historii badań nad granicami w antropologii. Chodzi o pracę zredagowaną przez Frederika Bartha (1969b) – *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, do której wstęp autorstwa redaktora (Barth 1969a) stał się jednym z kamieni milowych studiów nad granicami społecznymi. Dla antropologii najważniejsze okazały się stwierdzenia, że to nie kultura, lecz utrzymywanie na zasadach logiki dychotomicznej granic (*border maintenance*) między grupami stanowi o istnieniu grup. W pierwszym rzędzie, otworzyło to drzwi do przemyślenia na nowo pojęcia kultury, która przestała być koncepcją opisującą i wyjaśniającą istnienie (izolowanych) grup społecznych. Kultura i społeczeństwo nie są tożsame. Odtąd kultury nie postrzega się wyłącznie jako systemu podzielanych przez grupę wiedzy, wartości i symboli, ale jako arenę negocjacji sensów, które dla różnie usytuowanych w hierarchii społecznej aktorów mogą mieć różnorodne znaczenia (Schiffauer 1997), często wręcz sprzeczne. Tym samym na kulturę wypada spojrzeć nie tylko jak na abstrakcyjny koncept w głowach jej nosicieli lub badaczy, lecz (również, a może przede wszystkim), jak na zjawisko praktykowane w codziennych działaniach. Od czasów Bartha etniczność

⁵ „Przy analizie transnacjonalizm trzeba zacząć od uznania, że dziś świat jest powiązany globalnym systemem kapitalistycznym” (Glick Schiller, Basch, Szanton-Blanc 1992: 8).

nie jest też formą tożsamości kulturowej, lecz sposobem zorganizowania życia społecznego⁶. Przynależność do grupy to nie kwestia podzielenia tej samej kultury, lecz auto-przypisania (*self-ascription*) i przypisania do niej przez innych (*ascription*). Przypisanie implikuje arbitralność, a ten przymiot otwiera pole do manipulacji. W efekcie tożsamości etnicznej nie postrzega się tu jako wrodzonej właściwości zakotwiczonej w zestawie cech kulturowych danej grupy. Etniczność znamionuje sytuacyjną elastyczność. Jak po latach zauważyła jednak Katherine Verdery (1974: 36-39), elastyczność tożsamości etnicznej jest w stosunkowo wysokim stopniu ograniczona w państwach narodowych, szczególnie mających długie tradycje istnienia.

Dodajmy od razu, że państwo narodowe, wykorzystując swą pozycję hegemonu politycznego i kulturowego przyjmuje rolę podmiotu kształtującego tożsamości etniczne. Inaczej mówiąc, zarządza różnicami i tożsamościami etnicznymi – tak w obrębie swego terytorium, jak i w relacji do innych państw i tożsamości.

W odniesieniu do moich rozważań, najważniejsza innowacja Frederika Bartha polegała na zwróceniu uwagi na rolę *różnicy* w mechanizmie podtrzymywania granic między grupami. Bartha, wraz z grupą badaczy, których artykuły znalazły się w *Ethnic Groups and Boundaries*, interesowały zagadnienia społeczności, które w latach 50. i 60. XX wieku badali – a były to grupy etniczne rozsiane po całym globie. Wraz z upływem czasu i zmianą sytuacji na świecie poszerzenie studiów o tematykę narodów i państw narodowych stało się nieuniknione.

W dość powszechnej opinii, państwo narodowe – wyrażając całą rzecz w największym skrócie – staje się instrumentem wytwarzania etniczności przez czynienie ze zwykłych różnic, różnic istotnych. W każdym nowożytnym społeczeństwie istnieją różne klasy społeczne. Według Antonio Gramsciego (1950), ale rzecz jasna nie tylko niego, klasy dominujące są w stanie narzucić własną wizję, która staje się hegemoniczna. Aby legitymizować swoją dominację elity wytwarzają *idiom*, dzięki któremu różne grupy społeczne identyfikują się z wytworzoną całością zwaną grupą

⁶ “Głównym obiektem badań – jak pisze Barth – stają się *granice* etniczne definiujące grupę, a nie zawartość kulturowa, którą ona zamyka” (Barth 1969a: 15).

etniczną lub narodową. Tym idiomem jest coś, co w powszechnie znanych dyskursach opisuje się jako kultura, tradycja, wspólnota losu. Różnice społeczne zostają przesłonięte i zneutralizowane przez wytworzone poczucie homogeniczności kulturowej. W państwie narodowym, technologia rządzenia wymaga nie tylko praworządności, jak chciałby tego Jurgen Habermas, lecz także jedności ideowej, w szczególności etniczno-narodowej. Tak więc to państwo jako twór polityczny wytwarza mit, który pozwala mu zarządzać zunifikowaną kulturowo i zintegrowaną ideowo populacją, która na taki kontrakt się godzi i akceptuje użycie przez aparat państwa narzędzi prawa i przemocy mających chronić grupę przed zagrożeniami zewnętrznymi i utrzymać jej wewnętrzną jedność. Podsumowując, twórcy państw narodowych są kreatorami tożsamości narodowych, a następnie ich zarządcami.

Historycznie rzecz biorąc, powyższa prawda tylko częściowo odnosi się do dzisiejszych narodów i państw Europy Środkowej. Tutaj procesy przebiegały często odwrotnie – od idei narodu do budowania państwa narodowego. W uproszczeniu, ukonstytuowanie się wielu z nich to efekt oddziaływania ideologii narodowej na elity poszczególnych etni (Smith 2009), które zamieszkiwały w zasadzie cztery XIX-wieczne imperia: rosyjskie, pruskie, austriackie i osmańskie. Masy ludowe tych etni, a chodzi tu zwłaszcza chłopów, nie posiadały świadomości narodowej. „Odrodzenie narodowe” wymagało powołanie do życia narodów w nowocześniejszym tego słowa znaczeniu poprzez przekonanie mas, że w skład owych narodów wchodzi i je współtworzą. Jak się rzekło, postawa taka zbudowana jest na koncepcji *różnicy*, dzięki której naród można odróżnić się nie tylko od tytularnych etni istniejących mocarstw, przedstawianych jako ciemieźcy, ale też od równie ciemieżonych grup/narodów sąsiednich. Idąc za Johannem G. Herderem (2020) – wyrażając się we współczesnych terminach – uznano wyobrażaną, ale i urzeczywistnianą w praktyce politycznej wspólnotę opartą na języku i kulturze oraz wyimaginowaną wspólnotę krwi, za czynniki stanowiące o odrębności narodowej, dającej prawo do własnego państwa (por. Schulze, 1985: 50 ff.). Godny statusu suwerena naród ma być strażnikiem dziedzictwa kulturowego grupy zamieszkującej określone terytorium, które stanowi jego własność (ojczyznę).

Korzystając z geopolitycznych przetasowań, „narodotwórcy” w Europie Środkowej ukonstytuowali pełnoprawne, posiadające własne państwa narody w kilku zasadniczych fazach. Rozciągały się one od 1830 roku, kiedy to niepodległość uzyskała Grecja, przez Traktat Wersalski (1919 rok), aż po rozpad Związku Sowieckiego i Jugosławii, którego ostatni akt stanowi uzyskana w 2008 roku niepodległość Kosowa. Czy to otwarcie, czy podświadomie narodowcy dążyli do urzeczywistnienia mitu “wielkiej architektury” (*great architecture*), który okazuje się “wielką iluzją”. Miraż ten napędzany był “zasadą narodowości, [która] zakłada, że naród i państwo powinny być tożsame” (Brubaker 1998: 274). W Europie Środkowej konkurujące ze sobą narody czynnie, nadzwyczaj często zbrojnie i przez wysiedlenia, próbowały osiągnąć taki ideał narodowej spójności i czystości (por. Cattaruzza 2010).

W polskim przypadku, w rezultacie II wojny światowej, międzywojenne państwo zostało przekształcone ze społeczeństwa ongiś wielonarodowo-religijno-językowo-kulturowego (choć zresztą otwarcie dążono do polonizacji mniejszości) w kulturowo homogeniczne. Co więcej, komuniści czynili wszystko, aby narzucić etno-ideologiczną jedność i zwalczali wszelkie działania odśrodkowe. Przez prawie pięć dekad zbudowano państwo narodowe spełniające zasadę narodową (*principle of nationality*), w którym “jednolita etnicznie i kulturowo populacja zamieszkuje w granicach państwa, a granice państwa zbieżne są z granicami populacji etnicznej i kulturowej” (Smith 1995: 86). W miejsce obserwowanej w metropoliach Europy Zachodniej super-różnorodności (*superdiversity*) (Vertovec 2007), powodowanej w dużej mierze migracjami międzykontynentalnymi, mieliśmy w Polsce do czynienia, przynajmniej w sensie etniczno-kulturowym, z super-homogenicznością (*superhomogeneity*) (Buchowski 2020: 81–82). Taka wizja kraju, sposób wyobrażania sobie jaki on „powinien być” trwa wbrew obecności miliona migrantów zarobkowych zza wschodniej granicy i innych stron świata, a w okresie od 24 lutego 2022 roku, dodatkowego miliona uchodźców wojennych z Ukrainy osiadłych obecnie w Polsce. W sumie migranci i uchodźcy stanowią dziś 7-10 % mieszkańców kraju⁷.

⁷ Według Warszawa Enterprise Institute w Polsce mieszka 3,5-4 mln cudzoziemców – ok. dwie trzecie z nich, to Ukraińcy (Wyszomierski 2025). Znaczyłoby to, iż stanowią oni około 10 procent osób przebywających w Polsce.

Ich wizualna i audialna percepcja na ulicach i w miejscach pracy wciąż nie jest w stanie zmienić kreowanego przez trzy pokolenia wyobrażenia zuniformizowanego państwa narodowego. Jak pokażę, ma to szczególnie dramatyczny wpływ na los imigrantów, zwłaszcza muzułmanów i tych odbieranych jako muzułmanie.

Można więc przyjąć, że proces становienia państwa narodowego przebiegał odmiennie w różnych strefach czasowych nacjonalizmów (Gellner 1991). Niemniej niezależnie od tego, czy to państwo tworzyło naród, czy naród tworzył państwo, *różnica* definiowana jako *różnica* kulturowa i *granica* przestrzenna stanowiły istotę kwestii narodowej. Wracamy tym samym do Herderowskiej figury narodu, grupy, która posiada zamieszkiwane przez siebie terytorium. Władający państwem narodowym zarządzają możliwie jednolitą kulturowo-etnicznie populacją ukonstytuowaną dzięki hegemonii idei nacjonalistycznych⁸. W wyniku historycznych meandrów – od walk narodowowyzwoleńczych, przez masowe przesiedlenia, po czystki etniczne – w Europie Środkowej owa zwartość kulturowo-etniczna stała się kwestią zasadniczą. Historia powojennej Polski doprowadziła do normalizacji wyobrażenia o homogeniczności. Wszelkie symptomy jej naruszenia budzą strach przed utratą spójności. Napływający obcy jawią się jako agenci śmiertelnego wręcz zagrożenia dla spójności narodowej. Sposobem na ich powstrzymanie jest strzeżenie granic własnego państwa, aby obce elementy nie kalały czystości grupy. Tama na granicy jest jednocześnie tamą społeczną. Wytworzona i bezustannie wytwarzana granica społeczna przekłada się na granicę terytorialną. Zachodzi między nimi *homologia*.

Znaczący Inni i ich kategorie

Zgodnie z logiką binarną, świat ludzi dzieli się na Swoich i Innych. Wspomniana na początku tradycja antropologiczna poucza nas jednak, że

⁸ Wyraz temu dał choćby wprost Franjo Tudjman: “W demokratycznej Chorwacji zorganizowaliśmy swoje sprawy tak, jak Serbowie w Serbii, Słoweńcy w Słowenii, Macedończycy w Macedonii, jak wszyscy inni ludzie na świecie. *Tu w Chorwacji, to Chorwaci są suwerenami...*” (cyt. za Hayden 2000: 68).

w świecie społecznym dychotomia w czystej postaci rzadko występuje. Ponownie upraszając rzecz całą, odmienność nie-Nas od Nas stopniuje się zgodnie z miarą arbitralnie stanowionej *różnicy*. Różnica może być po prostu konstatacją i właściwie niewiele znaczy, tzn. czyniąc jakoś dystynkcję tożsamościową nie różnicuje ludzi z poszczególnych grup na tyle, aby ich antagonizować lub hierarchizować. Jesteśmy po prostu inni bez żadnych specjalnych konsekwencji – na przykład, ktoś jest Polakiem i jego językiem komunikacji jest polski, a ktoś jest Słowakiem i jego językiem jest słowacki. Różnica może jednak różnicować w sposób antagonizujący i hierarchizujący.

Kategoria Innych staje się zatem stopniowalna. W 1998 roku Anna Triandafyllidou wprowadziła pojęcie „Znaczących Innych” (*Significant Others*). Według niej Znaczący Inni „reprezentują to, czym dana grupa nie jest” (Triandafyllidou 2001: 33), a są nimi zazwyczaj „inne narody bądź grupy etniczne postrzegane jako zagrożenie dla [własnego] narodu” (Triandafyllidou 1998: 594). Znaczący Inni uosabiają cechy uznawane za nieprzystające do Nas lub nieprzystojące Nam, jako że są po prostu obce lub złe. Konstruowanie Znaczących Obcych dokonuje się na drodze „podwójnej negacji” (*double negation*). Po pierwszym, właśnie przedstawionym, kroku stereotypowego wytworzenia Znaczących Innych jako negacji zasad ucieleśnianych przez Nas, następuje drugi. My, nasz „naród jest odwrotnością takiego właśnie negatywnego wyobrażenia” (Schiffauer 2003: 106). Inaczej mówiąc, po sporządzeniu listy cech negatywnych, charakteryzujących Znaczących Innych, stwierdza się, że My z pewnością tacy nie jesteśmy. Podwójna negacja to najporęczniejszy sposób wypełnienia pustego znaczącego (*empty signifier*) jakim jest tożsamość narodowa. Wypełnianie tego znaczącego pozytywnymi treściami jest bowiem przedmiotem kontestacji różnych grup społecznych walczących o uzyskanie statusu hegemonu kulturowego. (Stąd na przykład, spory o to, co stanowi rdzeń tradycji narodowej, czym jest autentyczny patriotyzm i kto jest prawdziwym patriotą?)

Lecz na identyfikacji Znaczących Innych gradacja grup się nie kończy. Uważam, że zjawiska, które obserwujemy w Polsce i w Europie od 2015 roku, skłaniają do rozróżnienia przynajmniej dwóch podkategorii

Znaczących Innych. Z jednej strony są to Inni scharakteryzowani przez Annę Triandylidou. Proponuję, aby nazywać ich Swojskimi Znaczącymi Innymi. W przypadku polskim są to chociażby Rosjanie, Niemcy czy Ukraińcy, a więc sąsiednie grupy narodowe, z którymi łączy *Nas* historia i które dzielą z *Nami* wiele kodów kulturowych. W określonych kontekstach mogą być wrodzy, przedstawiani jako znienawidzeni, niemniej bliskość terytorialna i wspólna przestrzeń dla społecznych interakcji sprawia, że nie są postrzegani jako całkowicie obcy.

Z drugiej strony są to nieoswojeni znaczący Inni. To ludzie pochodzący z nieznanymi większości społeczeństwa polskiego – tu użyję archaicznego terminu antropologicznego – kręgów kulturowych, co sprawia, że postrzegani są jako *Obcy*. Ze względu na ich pochodzenie można ich też nazwać *Odległymi Obcymi*; ze względu na ich śladową obecność w kraju – *Nieobecni Obcymi*; ze względu na stosunek wielu ludzi do tych grup – *Wrogimi Obcymi*. Kogo postrzega się jako *Odległego / Nieobecnego / Wrogię Obcego*?

Odlegli/Nieobecni/Wrodzy Obcy – kim są i dlaczego?

Kreowanie Obcych zaczęło się na dobre w 2015 roku. Zjawisko to pozwalałabym sobie nazywać zwrotem *ksenofobicznym* (*xenophobic turn*) (Buchowski 2020: 81), który polegał na radykalizacji nieprzyjaznego stosunku do ludzi uznawanych za obcych, w szczególności do imigrantów i uchodźców, nade wszystko muzułmanów. Wystarczy powiedzieć, że według danych Europejskiego Sondażu Społecznego w dekadzie 2002-2012 Polacy wykazywali w Europie najbardziej przyjazne postawy wobec osób ubiegających się o azyl. Niemal dwie trzecie (63.4 procent) wyrażało opinię, że należy przyjmować uchodźców z miejsc ogarniętych konfliktem (Bachman 2016). Niemniej odrzucających uchodźców z Bliskiego Wschodu i Afryki systematycznie przybywało: od około jednej trzeciej w 2013 r., do prawie połowy we wrześniu 2015 r. (Andrejuk 2015: 11), do trzech czwartych (75 procent) na koniec 2017 r. (CBOS 2017: 3). Migrantofobię wykazywały ludzie niezależnie od miejsca zamieszkania,

przynależności klasowej, wykształcenia czy wieku (Mikulska-Jolles 2016:4-6).

Jakie były przyczyny tego zwrotu? Oczywiście, wzbudzenie paniki moralnej⁹ wymaga spełnienia pewnych warunków wyjściowych. Jej podstawę stanowić może brak poczucia bezpieczeństwa, w szczególności bytowego. Wskazać też należy na czynnik nazwany przez Ralphi Grillo (2003) *niepokojem kulturowym* (*cultural anxiety*). Jego pojawieniu się sprzyjać mogą z jednej strony przesłanki mające swe korzenie w historii, a z drugiej polityce. Zacznę od tych drugich. Walczący w czasie „kryzysu uchodźczego” obóz prawicowy postawił właśnie na migranto-/ islamofobię jako środek zdobycia władzy – jak się okazało skuteczny. Dawał temu wyraz w licznych wystąpieniach publicznych. Jak pisał Paul Rabinow, dyskursywnie wytworzone „przedstawienia są faktami społecznymi”, które działają jako „potężne i efektywne siły” (Rabinow 1999). Po zdobyciu władzy stygmatyzowanie *Obcych* stała się technologią jej sprawowania mającą ewokować panikę moralną i niepokój kulturowy. Motywem przewodnim tej technologii było zapewnienie bezpieczeństwa, którą napędzały idee w gruncie rzeczy nacjonalistyczne i ksenofobiczne.

Dlaczego upowszechnienie tego rodzaju paniki było możliwe w kraju, w którym do 2015 roku migrantów było niewielu, a muzułmanie stanowili mniej niż 0.1 procenta mieszkańców kraju? Jak możliwa stała się „islamofobia bez muzułmanów”, czy, jak na sześć lat przed kryzysem

⁹ Rozumiem panikę moralną w kategoriach zaproponowanych dawno temu przez Stanleya Cohena (2002 [1972]), a następnie rozwiniętych przez Ericha Goode’a i Nachmana Ben-Yehudę (1994). Odnosi się ona do nieproporcjonalnego zaniepokojenia ze strony grup społecznych („ludowych diabłów”) i (rzekomych) zjawisk przez nie generowanych, które są postrzegane jako zagrożenie dla istniejącego status quo lub dobrobytu społecznego. Panice moralnej związanej z „diabłami” towarzyszy wrogość. Panika moralna była pierwotnie postrzegana jako zjawisko efemeryczne i epizodyczne, ale może mieć długotrwałe konsekwencje instytucjonalne i normatywne. Chociaż niektóre obawy mogą być postrzegane i traktowane jako obiektywne (Cohen), nieuchronnie dochodzi do dyskursywnej konstrukcji danej kwestii (Goode i Ben Yehuda). W proces ten zaangażowanych jest wiele podmiotów społecznych: zwykli ludzie, media, politycy i ustawodawcy, organy ścigania oraz aktywiści. Panika moralna może mieć różne źródła, od oddolnych obaw społecznych, przez „średnią warstwę władzy i statusu” (Crichter 2008: 1133), po elity (polityczne). Ten ostatni rodzaj wywoływania paniki moralnej przez elity jest dla nas szczególnie interesujący.

uchodźczym pisała Renata Włoch (2009), „islamofobia fantomowa”? W tym momencie powraca kwestia rozumienia narodu i państwa narodowego. Opisany powyżej bagaż historyczny społeczeństwa polskiego stanowił podatne podłoże dla rozbudzenia emocji nacjonalistycznych. Ksenofobia wobec Obcych wpisuje się w logikę nacjonalizmu. Dla wielu ludzi ideał homogenicznego narodu jawi się jako wartość, której należy za wszelką cenę bronić.

Niemniej zapytać z kolei można, dlaczego ksenofobia dotyczy akurat muzułmanów? Powiedzieć, że dlatego, iż zostali w ten sposób wykreowani w dyskursach prawicowych – i nie tylko takich – to stanowczo za mało. W dużej mierze są one pochodną dyskursów powszechnych w innych, nie tylko europejskich krajach, w których dominuje motyw zderzenia cywilizacji. W Polsce ma on swe dodatkowe podłoże. Jest nim mit „frontowego orientalizmu” (*myth of frontier orientalism*) (Gingrich 2015), który jest szczególną formą *antemurale Christianitatis*. Polska, jawi się jako przedmurze chrześcijańskiej Europy i obrońca cywilizacji zachodniej, przed naporem barbarzyńskiej dzicy ze Wschodu – pohańców, bolszewików i ich spadkobierców.

Dziś Polska, jutro to będzie Belgia, Francja lub Hiszpania... To tylko początek. Dyktatorzy nigdy się nie zatrzymają... *Polska zrobi wszystko, aby zatrzymać zło, które zagraża Europie. Przez wieki Polska strzegła naszego wspólnego domu. Kiedy trzeba stawiać czoła najeźdźcom, tyranom, a ostatnio totalitarnym dyktaturom, zawsze staliśmy na linii frontu...* Gdy tylko ktoś usiłuje się wdrzeć do naszego domu, my bronimy tego domu. Trzymajmy się razem. Obrońmy Europę (Morawiecki 2021, podkreślenia moje).

Narodowy mit wzmacniany jest przez praktyki urasawiania (*racIALIZATION*) osób przybywających z Bliskiego Wschodu i Afryki mających w oczach lokalnego społeczeństwa karnację różniącą się od „europejskiej”. W ten sposób dochodzimy do konkluzji, że dla dzielących emocje paniki moralnej i niepokoju kulturowego ultymatywnymi Wrogimi Obcymi są urasowani muzułmanie identyfikowani z uchodźcami spoza kręgu Swojskich Znaczących Innych.

Konkluzja taka rzuca pewne światło i pozwala zinterpretować fakt, dlaczego *en masse* Polacy byli tak otwarci (choć są w coraz mniejszym stopniu) na uchodźców z Ukrainy, tych Oswojonych Znaczących Innych, a są tak nieprzychylni wobec ludzi w drodze przybywających z rejonów postrzeganych jako zamieszkiwane przez muzułmanów i innych Odległych Obcych. Co więcej, ci Obcy nie muszą być wcale obecni (badania pokazują, że trzy czwarte Polaków nigdy w życiu nie spotkała muzułmanina [Stefaniak 2015]¹⁰). Widać wyraźnie, że nie chodzi tu o to, co stanowi materię polskości, ponieważ co do tego zgody nie ma i nie będzie. Chodzi o określenie tego, co *nie jest Naszością*, co jest czymś, co odrzucamy. I w tym właśnie sensie rację miał Fredrik Barth, że w grze jest mechanizm utrzymywania granic grupowych, a nie różnice zawartości kulturowej. Te ostatnie są racjonalizacją strukturalnego fenomenu. Lecz Barth, jakby na marginesie, zauważył, że: “Granice, którym musimy poświęcić naszą uwagę, to oczywiście *granice społeczne*, choć mogą one mieć swoje *terytorialne* odpowiedniki” (Barth 1969a: 15). W państwie narodowym, którego zadaniem jest strzeżenie granic, symboliczny mechanizm wytwarzania granic społecznych przekłada się na tworzenie granic fizycznych, w niektórych okolicznościachznaczonych nie tylko symbolicznie (słupy graniczne, flagi, posterunki). Kiedy uwzględnimy ten argument, przestaje dziwić, że spektakularna zaporapowstała na granicy polsko-białoruskiej, a nie ma jej na granicy ukraińsko-polskiej. Bronimy się przed Obcymi, przed roznosicielami chorób, gwałcicielami kobiet i zoofilami, złodziejami i leniami albo barbarzyńskimi brutalnymi imperialistami. Wobec urasowionych i animalizowanych¹¹ Ultymatywnych Obcych usprawiedli-

¹⁰ Dudzińska i Kotnarowski (2019) podają nawet, że tylko 12 procent mieszkańców Polski zna jakąkolwiek osobę, która wyznaje islam.

¹¹ Skrajnym przykładem takiej postawy było rzekome znalezienie w telefonie „nielegalnego migranta”, który przekroczył granicę polsko-białorską w 2021 roku filmiku przedstawiającego akt zoofilii. W czasie transmitowanej na żywo i wielokrotnie powtarzanej konferencji ówczesnego Ministra Spraw Wewnętrznych Mariusza Kamińskiego oraz Ministra Obrony Narodowej Mariusza Błaszczaka, nie tylko pokazano ten „akt”, ale pasek na ekranie brzmiał: „Zgwałcił krowę i chciał wjechać do Polski”. Jak się okazało, materiał, o którym mowa, został skopiowany ze starych filmów przechowywanych w Internecie (Kublik 2021). Pokazywano także wtedy zdjęcia aktów pedofilskich i dekapitacji (Badowski 2021; por. Buchowski 2024: 287, przyp. 13).

wione jest nieludzkie ich traktowanie, co zamieniło w niedalekiej przeszłości pokojową granicą i pogranicze, w zmilitaryzowane „pola śmierci” (Nevins 2002: 144, cyt. za De Genova 2013: 1182). Jak wskazują aktywiści, militaryzacja pogranicza kosztowało już życie co najmniej 130 osób (Raport 2024). Co więcej, granice fizyczne sięgają poza granice państwowe. Tych, którym udało się przedostać umieszcza się w ośrodkach dla cudzoziemców, w ośrodkach strzeżonych z reżimem praktycznie więziennym (Schmidt 2020). Prewencyjny kordon sanitarny chroniący naród przed skażeniem obowiązuje niezależnie od miejsca.

Wobec Znaczących Swojskich Obcych nie musimy, a w obecnej sytuacji geopolitycznej nawet nie wypada, bronić się w ten sam sposób. Tymczasem sekurytyzacja fizycznych granic wobec Obcych potrafi rozciągać się poza aparat państwa. Strzeżenie granic grupowych bywa tak dalece internalizowane, że niektórzy cywile przejmują funkcje władzy na siebie. W codziennych dyskursach i na forach internetowych wytwarzają bariery symboliczne. Poprzez liczne praktyki – od aktów przemocy werbalnej wobec urasowionych migrantów, przez zgłaszania faktu przekroczenia granicy, po czynne wyłapywanie bądź gnębienie imigrantów już obecnych w kraju przez „patrole patriotyczne” (Mierzyńska 2024) – strzegą granic narodu przed ich przekraczaniem przez Wrogich Obcych, przed penetracją terytorium i ciała narodu przez niebezpiecznych intruzów. Po zwrocie ksenofobicznym, motywowanej *organicznym nacjonalizmem* restrykcyjnej polityki migracyjnej wobec Obcych nie jest w stanie zmienić również rząd, który szedł do wyborów szermując hasłami obrony wartości demokratycznych, przestrzegania międzynarodowych konwencji i praw człowieka (Buchowski 2024). Odstępstwo od takiej polityki oznaczałoby polityczne samobójstwo w ksenofobicznie, nacjonalistycznie i populistycznie nastawionym społeczeństwie.

Bibliografia

- Andrejuk, K. (2015). *Postawy wobec imigrantów w świetle wyników Europejskiego Sondażu Społecznego 2014–2015. Polska na tle Europy* [Working Paper nr 2]. Warszawa: IFiS PAN.
- Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Book.
- Bachman, B. (2016). Diminishing Solidarity: Polish Attitudes toward the European Migration and Refugee Crisis. *Migration Policy Institute*, 16.06.2016. Pozyskano z <http://www.migrationpolicy.org/article/diminishing-solidarity-polish-attitudes-toward-european-migration-and-refugee-crisis>
- Badowski R. (2021). “Wiadomości” TVP info poszły na całość, pokazano drastyczne, zoofilskie zdjęcia. *Na:temat*, 28.09.2021. Pozyskano z <https://natemat.pl/375607,zgwalcil-krowe-wiadomosci-tvp-pokazaly-zdjecia-zoofilskie-i-pedofilskie>
- Barth, F. (1969a). Introduction. W: F. Barth (red.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference* (s. 11-38). Oslo: Universitetsforlaget.
- Barth, F. (red.) (1969b). *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Baumann, G. (2004). Grammars of Identity/Alterity: A Structural Approach. W: G. Bauman, A. Gingrich (red.), *Grammars of Identity/Alterity: A Structural Approach* (s. 18-50). New York-Oxford: Berghahn Books.
- Brubaker, R. (1998). Myth and Misconceptions in the Study of Nationalism. W: J. S. Hall (red.), *The State of the Nation* (s. 272–306). Cambridge: Cambridge University Press.
- Buchowski, M. (1993). *Magia i rytuał*. Warszawa: Instytut Kultury.
- Buchowski, M. (2020). Distant vs. Familiar Significant Others: Attitudes towards Absent Muslim Refugees and Extant Labor Migrants in Poland, *Asian Journal of Peacebuilding* 8 (1), 75-93.
- Buchowski, M. (2024). Autorytaryzm rządu prawa a reżim graniczny. Przypadek Polski. *Lud*, 108, 270-305.

- Callois, R. (1973). *Żywioł i ład* (przeł. A. Tatarkiewicz). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Cattaruzza, M. (2010). 'Last Stop Expulsion' – The Minority Question and Forced Migration in East-Central Europe: 1918–49 to Hans Lemberg, in Memory. *Nations and Nationalism*, 16 (1), 108–126.
- CBOS (Centrum Badania Opinii Społecznej). (2017). *Komunikat z badań Nr 163/2017: Stosunek do przyjmowania uchodźców*, Warszawa: Centrum Badania Opinii Społecznej. Pozyskano z https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2017/K_163_17.PDF
- Cohen, S. (1972) 2002. *Folk Devils and Moral Panics*. 3rd ed. London, UK: Routledge.
- De Genova N. (2013). Spectacles of Migrant "Illegality": The Scene of Exclusion, The Obscene of Inclusion. *Ethnic and Racial Studies*, 36 (7), 1180–1198.
- Critcher, C. 2008. Moral Panic Analysis: Past, Present and Future. *Sociology Compass*, 2 (4), 1127–1144.
- Donnan, H., Wilson, T. M. (2007) [1999]. *Granice tożsamości, narodu, państwa* (tłum. M. Głowacka-Grajper). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Douglas, M. (2007). *Czystość i zmaza* (przeł. M. Bucholc). Warszawa: PIW.
- Dudzińska, A. Kotnarowski, M. (2019). Imaginary Muslim: How the Polish Right Frames Islam. *Brookings*, 24.07.2019. Pozyskano z <https://www.brookings.edu/articles/imaginary-muslims-how-polands-populists-frame-islam/>
- Durkheim, É. (1990) [1912]. *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii* (przeł. A. Zadrożyńska). Warszawa: PWN.
- Durkheim, É., Mauss, M. (1973) [1903]. O niektórych pierwotnych formach klasyfikacji. Przyczynek do badań nad wyobrażeniami zbiorowymi (przeł. J.W. Szacki). W: M. Mauss: *Socjologia i antropologia* (s. 707-802). Warszawa: PWN.
- Friedland, R. (2002). Money, Sex and God: The Erotic Logic of Religious Nationalism. *Sociological Theory*, 20 (3), 381–425.
- Gellner, E. 1991 [1983]. *Narody i nacjonalizm* (przeł. T. Hołówka). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

- Gennep, van A. 2006 [2009]. *Obrzędy przejścia* (przeł. B. Biały). Warszawa: PIW.
- Gingrich, A. (2015). The Nearby Frontier: Structural Analyses of Myths of Orientalism. *Diogenes*, 60 (2), 60–66.
- Glick Schiller, N., Basch, L., Blanc-Szanton, C. (1992). Transnationalism: A New Theoretical Framework for Understanding Migration. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 645, 1-24.
- Goode, E., Ben-Yehuda, N. (1994). Moral Panics: Culture, Politics, and Social Construction. *Annual Review of Sociology* 20, 149-171.
- Gramsci, A. (1950). *Listy z więzienia* (przeł. M. Brahmer). Warszawa: Czytelnik.
- Grillo, R. D. (2003). Cultural Essentialism and Cultural Anxiety. *Anthropological Theory* 3 (2), 157–173.
- Hayden, R. M. 2000. *Blueprints for a house divided. The Constitutional Logic of the Yugoslav Conflicts*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Herder, J. G. (2000). *Myśli o filozofii dziejów (wybór)* (przeł. Z. Skuza). Warszawa: Elipsa.
- Kearney, M. (1991). Borders and Boundaries of State and Self at the End of Empire. *Journal of Historical Sociology*, 4 (1), 52-74.
- Kearney, M. (1995). The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism. *Annual Review of Anthropology*, 4, 547-565.
- Kublik, A. (2021). „Wiadomości” TVP już dwa dni epatują zdjęciem „uchodźcy z krową”. Wbrew ustawie medialnej. „Gazeta Wyborcza”, 29.09.2021. Pozyskano z <https://wyborcza.pl/7,75398,27627902,wiadomosci-tvp-juz-dwa-dni-epatuja-slynnym-zdjeciem-uchodzcy.html>
- Mikulska-Jolles A. (2016). Młodzi Polacy a uchodźcy – co już na ten temat wiemy? W: D. Hall, A. Mikulska-Jolles, *Uprzedzenia, strach czy niewiedza. Młodzi Polacy o powodach niechęci do przyjmowania uchodźców* (Analizy, raporty, ekspertyzy, nr. 1/2016) (s. 4-38). Warszawa: Stowarzyszenie Interwencji Prawnej.
- Lévi-Strauss, C. (1969)[1962]. *Myślnieoswojona* (przeł. A. Zajązkowski). Warszawa: PWN.
- Lefebvre, H. (1974). *La Production de l'espace*. Paris: Editions Anthropos.

- Leach, E. (2010) [1976]. *Kultura i komunikowanie. Logika powiązań symbolicznych* (przeł. M. Buchowski). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Lubaś, M. (2013). Różnorodność w działaniu. Antropologia granic społecznych niegdyś i obecnie. W: G. Kubica, H. Rusek (red.), *Granice i pogranicza: Państw, grup, dyskursów... Perspektywa socjologiczna i antropologiczna* (s. 25-47). Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Mierzyńska, A. (2024). Zwolennicy skrajnej prawicy i kibole tworzą „patrole” przeciwko migrantom. Chcą „czystych ulic”. *OkoPress* 27.09.2024. Pozyskano z <https://oko.press/zwolennicy-skrajnej-prawicy-i-kibole-patrole-przeciwko-migrantom>
- Morawiecki, M. (2021). We Defend Europe—Message by Polish PM Morawiecki, 21.11.2021. Pozyskano z <https://www.youtube.com/watch?v=0CPW9wRNtVI>
- Nevins J. (2002). *Operation Gatekeeper: The Rise of the “Illegal Alien” and the Making of the US-Mexico Boundary*. New York: Routledge.
- Rabinow, P. (1999)[1986]. Wyobrażenia są faktami społecznymi. Modernizm i postmodernizm w antropologii (przeł. J. Krzemień). W: M. Buchowski (red.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna* (s. 88-122). Warszawa: Instytut Kultury.
- Raport (2024). *Przejścia nie ma. Śmierć osób migranckich na granicy Unii Europejskiej z Białorusią*. Pozyskano z https://ocalenie.org.pl/wp-content/uploads/2024/07/pl_no-safe-passage.-migrants-deaths-at-the-european-union-belarusian-border.pdf
- Rosaldo, R. (1989). *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon Books.
- Schiffauer, W. (2013). The Logics of Tolerance: Outline for a Comparative Approach to the Study of Tolerance. W: J. Dobbernack, T. Moddod (red.), *Tolerance, Intolerance, and Respect: Hard to Accept?* (s. 103-126). New York: Palgrave Macmillan.
- Schmidt, J. (2020). Detencja cudzoziemców jako temat badawczy i wyzwanie metodologiczne. *Studia Migracyjne – Przegląd Polonijny*, 46(2) (176), s. 91-106.

- Schultze, H. (1985). *The Course of German Nationalism: From Frederick the Great to Bismarck, 1763–1867*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, A. D. (1995). *Nations and Nationalism in a Global Era*. Cambridge: Polity Press.
- Smith, A. D. (2009) [1986]. *Entyczne źródła narodów* (przeł. M. Głowacka-Grajper). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Stefaniak, A. 2015. *Postrzeganie muzułmanów w Polsce: Raport z badania sondażowego*. Warszawa: Centrum Badań nad Upředzeniami.
- Triandafyllidou, A. (1998). National Identity and the 'Other'." *Ethnic and Racial Studies*, 21(4): 593-612.
- Triandafyllidou, A. (2001). *Immigrants and National Identity in Europe*. London: Routledge.
- Turner, V. W. (2025) [1969]. *Proces rytualny. Struktura i anty-struktura* (przeł. E. Dżurak). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Vertovec, S. (2007). Super-Diversity and Its Implications. *Ethnic and Racial Studies*, 30 (6), 1024–1054.
- Vertovec, S. (2012) [2009]. *Transnarodowość* (przeł. I. Kołbon). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Verdery, K. (1994). Ethnicity, nationalism, and state-making. Ethnic groups and boundaries: past and future. W: H. Vermeulen, C. Govers (red.), *Anthropology of Ethnicity: Beyond 'Ethnic Groups and Boundaries'* (s. 33-58). Amsterdam: Het Spinhuis 1994.
- Wilson, T. M., Donnan, H. (2012). Broder and Broder Studies. W: *A Companion to Border Studies* (s. 1-25). Oxford: Wiley-Blackwell.
- Włoch, R. (2009). Islam in Poland: Between Ethnicity and Universal Umma. *International Journal of Sociology*, 39 (3), 58–67.
- Wyszomierski, W. (2025). *Uniknąć błędów Zachodu. Przestępczość wśród imigrantów a polityki publiczne*. Warszawa: Warsaw Enterprise Institute. Pozyskano z <https://wei.org.pl/wp-content/uploads/2025/09/Uniknac-bledow-Zachodu.pdf>